Globethics Repository



基督教在第三個千年裏可以為亞洲（尤其中國）提供什麼?

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Swidler, Leonard
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-06 09:55:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167241

基督教在第三個千年裏可以為亞洲(尤其中國)提供甚麼？

斯威德勒(Leonard Swidler，英國天普大學宗教系教授)
何光滬譯

在現代時期以前，傳統基督教為亞洲提供的，僅僅是一些零碎的價值因素。然而，在十七世紀初期，在朝鮮，在日本，尤其是通過利瑪竇在中國的工作，一種較有批判性思維、具有對話性取向的大公教會的基督教曾經預示了一個好的前景，即通過開始為亞洲的文化和精神提供一種根本性和創造性的重塑，來完成某些深刻的事情。令人遺憾的是，一七四〇年，在所謂「中國禮儀之爭」的高潮中，在梵蒂岡的自我毀滅性的一次發作中，這個偉大的前景被破壞了。

然而現在，在第三個千年即將來臨之際，現代的具有批判性思維和對話性取向的基督教，再次可以提供某些實質性的東西，那可以大大有助於亞洲去重建一種協調一致的內在精神，這種精神將推動並指引一種富於創造性的外部結構和生活。不過，只有憑着把自己的動力之源，把如今通過當代文化之現代批判性思維、實踐性取向和對話性取向的精神而重獲運用的動力之源，同亞洲的宗教／文化傳統之精華創造地連結起來，基督教才能做到這一點。

簡言之，第三個千年的基督教應該為亞洲提供的，是

一種範式大轉變的結果，這種轉變最近幾十年已經發生在基督教之中，而且事實上還在進行。這具從對於宗教與世界的一種靜態的、意識形態的、排他性的觀點，轉變成一種動態的、重視實際的、對話性的觀點。這意味着，採用現代的批判思維方法，乃是重新運用傳統所需的基本手段。同一切創造性的復興運動一樣，當代基督教也處於返回本源的過程之中，但不是以一種浪漫的態度，而是作為使其本源在今日世界重獲生命的一個必要步驟。基督教在第三個千年裏可以提供給亞洲的，正是憑借種種當代方法得以復興的那個本源。

一、返回本源

基督教的那個本源，那個初始(不論怎麼稱它)，並不是「基督」、並不是教會、並不是新約，而是那個猶太人耶穌，是他的思想、教導和生活榜樣，換言之是耶穌之「所想、所説和所為」。

在多少世紀之中，千千萬萬的基督徒都未把主要的注意力集中在基督教的本源之上。他們(早期的基督徒)曾專注於基督即「受膏者」這個宗教的／神學的概念，這個概念承載的種種意義超出了其原初的猶太教意義，即指一個被上帝賦予了特殊的責任，因此也被賦予了特殊的力量來履行那些責任的人。他們(正教的基督徒)也曾專注於早期公會議(普世會議)所制定的，或者(對天主教徒而言)由教皇制定的那些教義學説。或者，他們(新教徒)還曾專注於聖經，特別是新約的著述。

然而，這些東西之中，沒有一樣是基督教的本源。基督教的本源，乃是拿撒勒(他的姓並非「基督」)的耶穌(在

他的本地希伯來語裏，是Yeshua)，他自己並不是基督徒，他也沒有讀過新約，他其實甚至不曾創立一個教會。正相反，他乃是一個虔誠的猶太教徒，他的「家族名字」若有的話，便該是Ben-Yosep(即「約瑟之子」)或者ha Notzri(即「拿撒勒人」)，他讀的是希伯來聖經，並且作為一位「拉比」，在他周圍聚集了一批猶太追隨者，像別的拉比一樣，他要把他們派到「以色列家的孩子們」那裏去。

在當前，越來越多的基督徒，既是作為個人(普通民衆和神學家)也是作為教會體制正在轉向的，正是這個本源，正是拿撒勒的耶穌(Yeshua ha Notzri)。在第三個千年裏有許多東西提供給亞洲的，也正是那個本源，即Yeshua(耶穌亞)。

二、耶穌亞：一個具體的人

關於基督教的本源，即耶穌亞，要注意的第一件事就是，它不是一個抽象，不是一套觀念或學說，不是一種意識形態，而是一個具體的人。當然，各種觀念和明智的學說是重要的，甚至是基本的，但是，它們以非具象的形式出現，便限制了人們據以安立生命的靈感力量。一些表面上極其有力的意識形態竭力塑造人間的形象作為激發靈感或鼓舞的中心，這些例證反覆證明了意識形態本身的力量是很薄弱的。例如，假如不是這樣，為甚麼在紅場和天安門廣場上仍然保存着列寧和毛澤東的臘像似的身體呢？更不必說到處散布他們的千千萬萬的畫像和塑像了。

關於耶穌亞，最吸引人的事情在於，他在生命中實行自己那些深刻的教導，並為之而死。像希伯來聖經所教導的那樣，去教導人們愛人如己，這是一回事。而傾注出自

己的生命去幫助別人，一個又一個，不論他們多麼低賤可憐、毫無引人之處，甚至去愛自己的敵人，在臨死之際口中還在為敵人祈求饒恕——這卻是遠為豐富的另一回事了。這乃是持續不絕的人類靈感由之形成的素材。這樣的一個人必將是一種靈感或鼓舞，一個生命的榜樣，只要還有人類存在，只要他的人生故事還放在人們面前。

當然，這力量本身，就自動帶有一種巨大的危險。在這種超乎尋常的人生的溫暖之中，人們想要表達他在自己心裏激發的深深的熱情。他們想要說出自己關於他所能想象的最美好的東西。於是，許許多多的奇蹟行動就常常被歸諸於他，而且日益增加。這可見於四部正典基督教福音書中，而且在後來的新約外傳福音書中得到了更多的強調和想象。

但是，被歸於耶穌亞的這些所謂超自然的方面，並不是將對亞洲(或對別的人)有幫助的東西；它們若從字面上理解，就會像在以前的基督教歷史上那樣，事實上更多地作為使人分散注意力的東西而起作用。相反，它們所需要的，不是簡單拋棄，而是對之進行「非神話化」，將其帶上利科(P. Ricoeur)所謂「第二次天真」的層次，在這個層次上，它們會因其實為富有深意的詩意隱喻和象徵，而得到欣賞，從而得以指向一種更深的實在，只在干巴巴平淡無味的表述裏，是無法把握這更深的實在的。

靠「愛人如己」來過一種眞正有人性的生活，一個人把猶太教對這種生活意義的深刻洞見如此納入內心，以致於在自己的生活裏幫了一個人又幫一個人，過了一分鐘又是一分鐘，不間斷地來實行這一洞見，看到這樣一個形象，已經夠動人心魄的了。耶穌亞不僅如此，而且還更有甚者：

正如知的對象，認識功能的對象是「眞」，同樣地，愛的對象，情感功能的對象是「善」。所以人們總要以某種適當的方式同「善」者即「好的」東西結合，不論那是指吃「好的」蛋卷冰淇淋，是指有「好的」舒適的房子，還是指交「好的」人做自己的朋友。有人說過，愛是一種結合的力量。但當我們愛另一個人時，那就意味着，我們變得與另一個人，即被愛者，越來越結為一體了。所以，我們也想要讓世上看到的其他「好的」東西，同我們的「另一自我」，即被愛者相結合。

猶太教徒和基督教徒被教導說，要愛所有的人，像愛自己一樣。但是，當他們事實上這樣做時，他們常常得靠一種絕對的意志行為：我心裏知道我應該愛，應該為我面前這個毫無動人之處的人意想「好的」東西，因此，儘管我討厭他(她)，我還是努力去這樣做。然而，在耶穌亞的形象中給人以深刻印象的是，他眞正地「愛」甚至他的敵人，就是說，他能夠看見他們身上的善(或長處)，不論那善可能被遮蓋得多麼地深，他能夠採取行動去為那人帶來另外的善——不是因為他**相信**他們身上某處有一種內在的善，而是因為他**知道**那善——並據此而採取行動。

所以，這裏有的是這麼一個人，他將接受我，而不顧我的種種失誤，不管我在道德上、心理上、生理上，或任何別的事情上沉陷得多麼深——不是因為我**可能**擁有某種善，某種可愛性，而是因為我事實上確實擁有它，即使我時常會對找到它不抱希望。無論發生何種事，這裏有一個人，與他同在，我就是「在家裏」(人們說，「家」就是這樣一個地方，在那裏，不論發生甚麼事，他們都得接納你進去！)。

但是，這樣一位與之同在的人，人們會覺得眞在家裏

的人類「朋友」，必然會激發人們去模仿(有時十分明顯，模仿是最高形式的讚美，確實如此)。而且事實上，我們最為欽慕的人，自然也就是我們最想仿效的人。因此，在耶穌亞那裏感受到的那種深沉而對所有人開放的愛，必然會推動那被愛者，以一種類似的對所有人開放的方式去愛。這種推動力是人生中的巨大力量。基督教應該提供給亞洲的，正是這種推動力：這個具體的人耶穌亞，他在生活中實行他對每一個人的愛，而不管他們是誰。

三、耶穌亞：肯定生命

基督教傳統兩千年中的禍害之一，是它深受其害的極端二元論的大肆傳染，這種二元論觀點簡單地主張：肉體是惡，精神是善。這種觀點一定程度上在後期新約著述中已可見到，在那裏婦女的從屬性增加了，此後婦女在基督教中越來越被人描述成「魔鬼之門」(德爾圖良)，「給世界帶來死亡者」(Vita Adam et Evae)。

在二世紀時已很強烈的極端的基督教禁欲主義，是這種極端二元論的另一種反映，它進入了基督教，但不是來自耶穌亞或其猶太宗教文化，而是來自希臘化文化，那種文化充斥着各種各樣的極端二元論。即使在柏拉圖那裏，我們也可以看到這種二元論態度的影響：必死的軀體被視為靈魂的牢獄，只有靈魂是不朽的；我們的感性認識，不過是眞正的實在即理念的影子而已。

然而，這種極端二元論觀點卻與聖經關於實在的觀點根本對立，聖經的觀點在其開篇即描述創世時已展現出來。希伯來人在人類歷史上造成了一個不尋常的突破，看出了宇宙的統一性：他們宣稱，實在之各個不同部分之存

在，並不是出於各個不同的神祇或精靈或彼此相異的力量，正相反，整個實在有一個單一的來源－上帝(雅威，YHWH)，萬物唯一的創造者。上帝創世的頂峰乃是人類(ha adam 在字面上意即「在地上的凡人」)，人類之創造乃出於質料(adamah，地或土)，再加上神聖的元素，即由上帝吹入其中的氣或靈。所以，在希伯來人看來，一個人並不是暫時並列的兩個分離的實在——一個身體與一個精神，而是一個賦有形體的精神或一個賦有精神的形體——一個「形體－精神」。

除此之外，希伯來人還以一種創造性的方式來對待惡的難題：在「創世記」的創造故事(當然，這整個故事被適當地解釋為一個解釋實在的深刻的神話，所以，如果眞正嚴肅地對待它，就必須以這種方式——在保羅．利科所謂「第二次天眞」的層次——來看待它)之中，每一天的結尾都申明說，上帝看他所做的是好的(tov)；在第六天，即創造結束之時，又說上帝看他所做的這一切都很好(mod tov)。

在此並不像別的古老的、多神論的或萬物有靈論的民族常常解釋的那樣，有甚麼惡神或惡靈創造了邪惡的東西。正相反，惡之進入世界，是由於人類不遵循上帝(雅威)在創世時建立人性的結構性法則：人聽從蛇的欺騙，自由選擇了要試圖「像上帝一樣」決定甚麼是善惡(去吃「知善惡樹」上的禁果)。在此出現了最初的「多米諾骨牌理論」，就是說，當人類在其與上帝雅威的關係上跌出了「秩序」之時，在一種連鎖反應中，其與其餘造物的關係也落入了無序之中。(這就是亞當和夏娃被逐出伊甸園時針對他們的「詛咒」的象徵的含意；這些「詛咒」其實不是上帝施加於人的懲罰，而是人自己對自己所做的事，

恰如變性疾病來自於環境污染一樣。）

然而，這裏要注意的主要之點是，每件事物皆為上帝雅威所創造，而且被造成tov(好的)事實上還是mod tov(很好)！這就是耶穌亞及其最初的所有門徒生活於其中的猶太環境：他很喜歡朋友；他吃東西——即使在「復活事件」之後也吃！他喝酒；他甚至還造酒！在這方面，他十分不同於悉達多·喬答摩，即佛陀，佛陀教導他的門徒說，整個生命基本上就是受苦或憂傷，即苦。相反，耶穌亞卻對他的信徒們說：「我來，是要讓你們得生命，並且得到更豐盛的生命！」(約10:10)

確實，耶穌亞所過的，並不是擺脫了苦難的生活。喬答摩活到高壽，並且死於「自然的」原因，然而耶穌亞的死，卻是慘烈的、痛苦的、並且由於酷刑(注意crux這個詞，即十字架[1])——而且他之克服死亡，靠的不是逃避它，而是完全接受它，並通過它而為自己為他人投入一種更加充實的生命(復活事件)。

當然，在佛陀喬答摩的教誨中，有一種偉大的智慧和「救世的」力量(「拯救」一詞來自拉丁文salus，意為完全的健康、健全——由此而有"salutary"(有益)，"salubrious"等詞——德文表示「拯救」的詞是"Heil"，由此有英文同根詞如"heal"(治療)，"health"和"whole"之類，又由此而有"holy"在德文中是heilig)。在恰當的理解之下，佛教教義並不像乍看之下所顯現的那麼遁世和悲觀。儘管如此，必須承認，在嘗試「推銷」佛教時——一種人民不去「買」的學說肯定在他們看來就無價值——「人生皆苦」這個開頭的觀念不會正好是一位廣告商能想象到的口號！然而，也

1. 譯注：「由於酷刑」原文為excruciatingly含有crux一詞的詞素。

許在像亞洲的各種文化，特別是有着廣大的人口和更為廣大的貧窮的印度文化和中國文化之中，這樣一個「口號」卻在現實中得到了深刻的共鳴，即使不是巨大的熱情。在過去，佛教深深地進入了中國、朝鮮和日本的文化與生活，但它也被中國，朝鮮和日本深刻地改變，特別是被亞洲人的務實意識和對此世正確行動的關切所改變。這種實用主義和入世性，這種人文主義，恰恰完全相配於以耶穌亞為核心的猶太傳統之根本的樂觀主義和倫理取向。在此，我們談的不是奧古斯丁主義的和後來被誤讀的聖保羅關於「因信得救」的學說，而是耶穌亞的教導和生活，在別的事情之外，他還把「最後審判」的基礎說成是根據人是否給把吃的給飢餓者，把喝的給乾渴者，把穿的給赤身者等等，即令他們是「最微不足道的人」(太25:31-46)。再說一遍：耶穌亞的人生觀不逃避苦難，而是徹底樂觀主義的：上帝創造一切人類都是好的；雖然他們可能陷入這樣那樣的迷亂甚或奴役之中，他們仍能找到自己的道路(耶穌亞教導的最初的信徒們正是這樣稱呼自己的——不稱為基督徒，而稱為這「道」的遵從者——例如徒9:2，19:9、23，22：4，24:14、22所載即是)，返歸正當有序的生活，返歸「上帝的治下」，在那裏，上帝建構於人類之中的法則，重又得到遵從。進一步說，上帝的法則之核心，就是兩條偉大的誡命：(1)愛上帝，它的完成只能通過(2)愛人如己——而最需要愛的人，乃是那些「最微不足道的人」。

四、耶穌亞的問題：我該如何做？

耶穌亞是個猶太人，而對猶太人來說，「我該(如何

思)」不是個大問題。那對希臘人來說是個大問題。畢竟，是希臘人發明了抽象的理性的思維之科學，正如我們的詞彙所示，如哲學、邏輯學、形上學、存在學(ontos-logos)[2]。發展出高度思辯的基督教教義如基督論和三一論等等的，也是希臘的基督徒。確實，正是他們用信經講明了基督教的基本本質，精確地羅列了教會成員該如何思考的方式。我們的詞彙也揭示了這一點，因為我們把基督教的成員稱為「信徒」，即那些相信的人，用某種方式思考的人。天主教教會法典用來指稱教會成員的術語正是「基督信徒」即"Christfideles"。

對作為猶太人的耶穌亞來說，「我該如何做」是個大問題。他的大關切不在教義，而在倫理。在猶太教裏沒有甚麼「信經」。在那裏只有定期重複的祈禱，即Shema Israel：「以色列阿，你要聽！耶和華我們的上帝是獨一的主。」(申6:4)猶太教的重點，可用「倫理一神論」一語表達，因為，既然只有一個唯一的神創造萬物，那麼也就只有一種「秩序」或倫理法則是上帝建構在一切造物之中的。因此，托拉(Torah)即上帝的教誨(常被糟糕地譯成律法)在猶太教中佔有最高的地位。

正如耶穌亞的早期追隨者(注意此詞！[3])把自己稱為那「道」(即希臘文《使徒行傳》中的Hodos)的遵從者，那道就是按照耶穌亞所教導所示範的去過一種正當人生之道，同樣地，所謂拉比猶太教的追隨者也把「道」置於其傳統

2. 譯注：括號內為相應的希臘文，philo意為「愛」；sophia 意為「智慧」；logos即邏各斯；意為「法則、認識、知識」；mata意為「在……後」；physikos意為「物理」；onto意為「存在」，「存在學」舊譯「本體論」。
3. 譯注：此詞原文是followers，可譯為「信徒」、「門徒」之類，但此處強調其「跟着走的人」、「追隨者」的意思，以突出其與下面所說的「道」、「道路」的關聯。

的核心位置；自然，他們就使用了這個希伯來詞Halacha，即在具體環境中的行動之「道」。十分有趣的是，另一個閃族宗教即伊斯蘭教，也把「道」置於核心地位，自然也用了這個阿拉伯詞"Shar'ia"，也是在特定環境中的行動之「道」的意思。在這裏，更加與此相關的是這麼一個事實：閃族人對耶穌亞的這種強調，正對應於亞洲人對「道」的關切，這種關切是如此之深，以致於它甚至為整整一個來自亞洲的宗教與思想和生活方式提供了名稱——道教。

當然，在決定在特定環境之中正確的行動之「道」的時候，會涉及許許多多的特定細節，但是，正如前面提到過的，在作為一個猶太人的耶穌亞看來，這道的核心可以總括為這兩條偉大誡命：(1)全心全意地愛上帝，它的具體貫徹靠的是(2)愛人**如**己。一個人愛別人只能愛到他眞愛自己的程度。希勒爾、耶穌亞，以及孔子和其他宗教傳統所說的「黃金律」，也是一開頭就以自愛作為愛人的基礎：「你願別人怎樣待你，你就該怎樣待別人。」假如你並不眞愛自己，你也不可能愛別人：正如中世紀的基督教學者所注意到的，你不可能給出你所沒有的東西。

對愛之意義的分析

前面已經說過，在此(要以)更精確的亞里士多德式的概念來表達的是：正如作為最高的人類認識能力的心智之對象是眞，同樣，作為最高的人類欲求能力的意志之對象是善。正如認識能力運作的方向是向外又向內，通過認識外部世界從而與之「成為一致」，向外伸展並將外部世界納入自身；同樣，欲求能力運作的方向也是向外又向內，通過愛戀外部世界從而與之「成為一致」，向外伸展並將

外部世界納入了自身。

欲求功能的結構本身，就是要向外伸展，達致認識功能表示其為眞或善的東西，將其拉向自身，從而走向與之合一。因此，愛這個詞的基本意義就是，在知覺到善的東西之後，向外伸展以接近之，從而與之合而為一。

然而，與此同時，正如我在另一個地方[4]，在提出相互性是自我超越中的本質因素時所論證的，在走向人性化，即無止境地變得越來越充分具有人性的過程中，自愛只是這個基本運動的開始的一半。所以，對人來說，眞正自愛意味着，人無休止地趨向更充分地成為自己，即成為更完全的人——而要做到這一點，只有通過走出自身，認識並熱愛他人。因此，正如我若不眞正愛自己，我就不可能愛別人，同樣地，我若不愛別人，也不可能眞正愛自己。如果我不走出去認識並熱愛別人，我就不會具有充分的人性，而如果我不去努力具有充分的人性，我就不是在眞正地向外伸展，去追求對作為人的我自身來說是最大的善——我就不是在眞正地愛自己。

再用比較精緻的抽象的亞里士多德式的術語來說：意志之性質，即將善者納入自身，即與之同一。在此過程之中，我或多或少會與別的意識中心成為同一，與他人成為同一。正如上面提到的，當這種愛的同一化過程變得足夠有力之時，我們就說被愛者成了我的alter ego——我的另一個自我。於是，我的愛就採取了這樣一種形式，即把善者不僅拉向我的「第一個」自我，而且拉向我的alter ego(另一個自我)，而且，如果愛的同一化過程足夠強烈的話，我就可能會把善者如此完全地拉向我的另一個(alter)

4. 斯威德勒，《在絕對者之後：宗教反思的對話性未來》，1990。

自我而不拉向我的「第一個」自我，以致於我甚至可能放棄我的「第一個」自我中的最大的善，以便把最大的善給予我的另一個自我：「人為朋友捨命，人的愛心沒有比這更大的。」(約15:13)。然而十分明顯，這種「利他主義」並不與一種眞正的「利己主義」相衝突，因為在這種情況下，這個「他」(alter)就是「己」(ego)。

不過，這乃是人的發展之最後階段或最高階段。這是完人[5]、聖徒、菩薩、聖人的階段。這樣一個階段不可能成為人類社會的**基礎**。它必須成為人類社會的**目標**。人類社會的基礎首先必須是自愛，當然這自愛必然包含向外去愛他人。未能認識到這自愛之基礎性，乃是馬克思主義的共產主義之類「理想主義」制度的根本缺陷，它們試圖建立一個在利他主義**基礎**上的社會。一個人類的、促進人性化的社會，應該導向完全性[6]、導向利他主義，但是，它不能建立在這樣一個假設之上，即它的公民首先都是完全的[7]、利他的。這樣一種「利他主義」必須從一種不斷發展的自愛生長出來；它無法假設出來，當然也無法強迫出來(像試了幾十年的那種做法，帶來的是災難性的非人化的結果)。

恰恰是這種位於猶太教核心之處的，必然向外走向愛人的原初性自愛，耶穌亞把它作為整個猶太教傳統的基礎來教導[8]。也恰恰是猶太教和耶穌亞的這種在生活中實行

---

5. 譯注：這裏的「完」，原文是(W)holy。若不看括號的字母，則有「聖」的意思。這兩個詞是有關聯的。
6. 譯注：這裏的「完全性」，原文是(W)holiness。若不看括號內的字母，則有「神聖性」的意思。
7. 譯注：這裏的「完全的」，原文是(W)holy。若不看括號內的字母，則有「神聖的」之意。
8. 基督教長期以來一個有害的誤傳是：猶太教純粹是一個嚴厲的律法與公義的宗教，而追隨耶穌亞的基督教乃是愛的宗教。事實上，耶穌亞清楚地表明，在公義／律法與愛

－是該依據「為人」還是依據「為己」來完成。(《論語．憲問》)從理論上說，學習做人可以根據兩種理由來完成：「確實，對自我與社會之間的衝突，選擇包容性的『二者』而不是排斥性的『其一』的解決辦法，這乃是孔子倫理學的一個突出特徵。」然而，儘管為人而學也許看來是利他主義的，孔子(仍然)批評它是不眞實的：「決定把注意力轉向內心，學會對待自己內在的自我即眞我，乃是開始終極的自我轉化這一精神旅程的前提條件。為己而學，乃是學習成為完全的人之眞道。」[9]

在這種從自愛向外走向愛人的基礎之中，儒教(「四海之內皆兄弟也」——《論語．顏淵》)與基督教(「這些事你們既作在我這弟兄中最小的一個身上，就是作在我身上了」——太25:40)在根本上是一致的，而且它們有許多東西可以相互討論彼此學習，而且馬克思主義也有許多東

這兩者之間沒有任何分裂。正相反，二者乃是一體。正如前面提到的，他把他對宗教的理解總結為以下的雙重誡命或律法：愛上帝，愛鄰人。然而，這不是甚麼新的東西。耶穌亞只是在引述古老的「托拉」，即《申命記》六章五節，其實也是猶太人的每日禱告Shema開頭的一部分：「你要盡心、盡性、盡力，愛耶和華你的上帝，」以及《利未記》十九章十八節：「要愛人如己。」

事實上，這兩條誡命的結合，以及對其中律法(托拉)的總結，對耶穌亞來說並不是甚麼新鮮的或特別的事情。按照《路加福音》十章廿五至廿八節的說法，說起這關於愛的雙重誡命的，是一位在人群中的「律法專家」；耶穌亞只是同意了他的說法。而且，也許在耶穌亞誕生之前兩百年間，別的猶太作家也大量陳述了同樣的見解。這些見解可見於各種各樣的偽經(非正典的猶太人希臘文著述)之中：「愛主愛人」(《以薩迦約書》5:12)；「我全心全意愛主，以及每一個人」(同上書，7:6)；「在你們的一生之中，都要愛主，並誠心誠意地彼此相愛」(《但以理約書》5:3)；「要敬畏上帝，並愛鄰人」(《便雅憫約書》3:3)；「他告誡他們要謹守上帝之道，行事公正，每個人要愛自己的鄰人」(《猶比理書》20:9)；「我的兒子要彼此相愛如同弟兄，如同愛己……你們要彼此相愛如己。」(同上書，36:4-6)

耶穌亞的一個同時代猶太人，亞歷山大城的斐洛(前20-前50)也表達了用這雙重的愛的誡命對律法的完全相同的總結。在〈論個人誡命〉一文第二章第六十三節中，他寫道：「可以說，有兩條基本教導，是無數個人的教誨和說法都應從屬的：涉及上帝時，尊敬上帝和虔誠的誡命；涉及人類時，愛人類和正義的誡命。」

9. 杜維明：〈論儒家的宗教性〉，載於德巴雷，《中國的開明傳統》，香港／紐約，1983，頁40下。德巴雷在第21頁也用材料證明，這確實是孔子和儒家傳統的立場。

西可以向這兩者學習。

五、耶穌亞的焦點：人

耶穌亞所關注的，最先是人，最後也是人，初始的是人，終極的也是人，這是與那兩條偉大誡命一致的，即，愛那終極的人[10]，也愛一切人間的人。在這裏，耶穌亞又在本質上顯出其猶太屬性。不僅所有的人都是獨一的上帝所創造的，而且他們還被創造為一種上帝的形象，即Imago Dei，這意味着，人像上帝一樣可以認識並自由地決定或自由地愛。因此，只有一套倫理是人可以據以對待一切人的，不管他們來自甚麼國家。

在古代的多神教世界，宗教(即「對生活終極意義的一種解釋以及對據此該如何生活的解釋」)向人們提供的是據以對待同教伙伴的倫理；但是從別的國家來的人卻有不同的宗教，不同的神，因此受到的對待不是根據第一個群體得自其神明的倫理。但是在一神教的希伯來人那裏，情況卻不是這樣；只有一個唯一的上帝創造了一切人類，因此，只有一套倫理據以對待所有的人。

在希伯來傳統中，應該如何對待人呢？應該懷着最大的尊重，因為人不僅僅是用泥土造成，而且賦有一種神聖的元素，即其中的靈(Ruach)，不僅如此，人還是按上帝的形象造成的；人都是Imagines Dei(上帝的形象)。所以，這裏有着現代人權觀念的基本柱石之一：由於人的尊嚴，**一切**人都應受到尊重：「一切人類都生而自由，在尊嚴與權利上彼此平等。一切人均賦有理性和良知，都應以兄弟情

10. 譯注：「那終極的人」原文為大寫，指上帝。

誼的精神彼此相待。」(《世界人權宣言》，聯合國，1948)。

在耶穌亞看來，應該考慮的首先是人。他的整個公共生活都是用來幫助人。對於積累財富，或者營造政治權力基礎，或者為抽象的知識觀念實現學術旨趣，或者建立和推進一種體制，他顯然不感興趣。他殫精竭慮，是在幫助一個個身體和精神失調的人。他的時間，是連續不斷地用來治病，或者教人們以生活的智慧——特別是通過他所講述的那許多故事。

他為幫助人而打破了許多禁忌。例如，他在安息日給人治病，儘管一些律法師批評他這樣做破壞了安息日的規矩。但是他的反應是：「安息日是為人設立的，人不是為安息日設立的。」(可2:27)

1.耶穌亞的女權主義

而且，當耶穌亞有一次訪問一位重要的法利賽人時，他允許一個名聲不好的婦女吻他的腳，那婦女出於自責而用眼淚為他洗腳，並用自己的頭髮擦乾眼淚。這種允許當時是一種驚人的令人反感的舉動！但是耶穌亞根本不把這種他認為是虛假的恥辱放在心上，他特別提到，那女人過去的不端行為已被赦罪，「因為她的愛多」(可7:47)。重要的是人本身，而不是社會習俗或人的公衆形象。應該以尊重和愛心來對待人——不論其社會地位如何，因為所有的人都是上帝的形象。

這個例證表明，對於世界上一切文化傳統中最大的一個受壓迫群體——婦女，耶穌亞有着一種十分特殊十分主動的關切。在另外的地方，我曾詳細分析了耶穌亞在一個

極為父權主義的社會中所表現的「女權主義」[11]。第一件不同尋常的事情是，在他那個父權社會中，竟沒有記下哪怕是一次耶穌亞關於婦女有任何負面的行動或言論。第二件不同尋常的事情是，有着太多太多的正面例證，說明耶穌亞對待婦女至少是把她們作為與男子平等的，而且他常常明確贊成、破除禁忌並進行工作，以使婦女擺脫在那種文化中束縛她們的枷鎖。

因此之故，就有人設圈套來敗壞他的名聲，或者利用他所支持的婦女，或者利用猶太當局，正如那個犯姦淫的婦女的故事(約8:2-11)所敍述的那樣。[12]甚至有文獻證據說明，有人曾向總督彼拉多控告耶穌亞說「他正讓婦女們迷失正路！」[13]

這樣一種教導，而且更重要的是，這樣一種感人的親身實行的典範，即作為最高行為原則的對於不論社會地位如何的單個的人之關切，可以成為送給傳統亞洲的一件大禮物，在那裏，在儒學之中，一個人對另一個人表現的尊敬和愛，總要受制於其在社會中的地位(禮，以及五倫)；也可以成為送給當代亞洲特別是中國的一件大禮物，在那裏，太容易讓人從屬於意識形態了。

---

11. 參見〈耶穌是一個女權主義者〉，首載於《天主教世界》，1971年1月號，然後到1987年，至少以六種語言刊載於至少三十二個地方；另有《聖經對婦女的肯定》，Philadelphia，1979；以及《耶穌亞：現代人的典範》，Kansas，1988。
12. 這個故事不見於最初的稿本，而且在語言上與其在《約翰福音》中現在所處位置顯然脫節——它其實是被從《路加福音》中剔出來，到處「游盪」，後來才歸於《約翰福音》的。這些事實表明，早期的基督教會(它當時已充滿了極端的二元論並因此變得反對性和厭惡女人)在接受耶穌亞對於性和婦女的接納態度這件事情上十分困難。
13. 二世紀的馬西昂證實了這段文字：kai apostrephonta tas gynaikas，引自內斯特爾編的Novum Testamentum Graece et Latine(Stuttgart, 1954)，頁221，以及《早期教會中的婦女神職》，1976，頁126。

2.基督教傳統中的人格主義：人權與政教分離

前面提到，聖經關於獨一上帝按上帝的形象創造了所有人類，故一切人類具有平等尊嚴的概念，是莊嚴地載入聯合國一九四八年宣言和隨後各項文件中的今日所稱的「人權」的支柱之一。另外兩大支柱，是古希臘關於政治上的人民統治，即民主的概念，以及高度發達的古羅馬普遍法律體系。人類歷史經過了漫長曲折的進化之後，西方文明才得以在這三大柱石的基礎上，確立了現代的人權觀念和逐步發展的人權現實。無論如何，尤其是在十八世紀末期的美國革命和法國革命之後，人權才開始成為一個有意識的現實——當時不幸常常遭到基督教會的抵制，到最近幾十年，教會已成了人權的有力促進者。

西方文明在人權領域的進步，正如在一般的科學、政治和經濟繁榮等方面的進步一樣，其中基本的因素之一，就是政教分離——在此，「教」包括任何功能類似宗教的意識形態，例如無神論的馬克思主義。

在中世紀後期，西方文明開始達到早先希臘羅馬文明的，以及當時伊斯蘭文明的文化水準。所有的歷史資料都強烈地暗示着，基督教世界將會在一個或長或短的時期內停滯在那一很相近的水準上，然後走向衰落——正如在那之前所有別的文明一樣，也正如伊斯蘭文明事實上表現的那樣。

然而，這件事並未發生。為甚麼呢？一個十分基本的原因是，從文藝復興開始，宗教與國家緩慢地、十分痛苦地開始分離。這種分離打破了宗教(意識形態)的強制性，結果就解放了人的精神與心智，使之可以去實現其要知道得更多的無限要求，去解決其所面臨的每一個問題。這就導致了一系列歷史學家所謂的革命：商業革命(十六至十

七世紀)，科學革命(十七世紀)，工業革命(十八世紀)，政治革命(集中體現為十八世紀的美國革命和法國革命)，進入十九世紀和二十世紀，還有無數的形形色色的革命在發生，其速度與重要性都呈幾何級數增長。

當然，隨着能力方面的這種「指數」進步，毀滅性的可能也相應地增加了——正如中世紀的哲學家們所言：最好的東西腐化，就變成最壞的。儘管如此，由於自由屬於做人的本質，因此，即使我們若不學習智慧並正直地生活就很可能自我毀滅，我們仍然不可能回頭去返歸人類發展中某個不自由的階段。

因此，那些試圖重新把宗教／意識形態與國家權力結合起來的社會，就必然永遠處於三流社會的地位。這就是為甚麼(舉例來說)我要告誡我的穆斯林同事說，當前「伊斯蘭主義者們」要在穆斯林世界重建穆斯林法(Shar'ia)的努力，會使那些國家**永遠**落在「西方」後邊。而且，如果那些伊斯蘭主義者老犯着過去中世紀的文化輝煌和伊斯蘭對西方的優勢，那恰恰會成為所有伊斯蘭國家面對使之激怒的西方時在各個方面的當前的劣勢。

如果他們爭辯說，伊斯蘭教不同於基督教，因為它不像基督教那樣，它是包含政治和生活中一切其他領域在內的整體主義的宗教，那麼，我要提醒他們說，他們忘記了，在一千多年的時間裏——在君士坦丁的年代，基督教世界恰恰也是這樣的。只是在西方打破了宗教／意識形態與國家的有害婚姻之後，西方才走上了人類自由之路，獲得了其無限的創造性(和毀滅)之可能性。

我相信，我對我的穆斯林同事提出的這項建議，在細節上略作修改之後，同樣適用於亞洲的某些部分，尤其是中國。

六、對耶穌亞來說終極實在是人格性的：其涵意所在

在大多數時候，大多數人類都只生活在當前的時間裏和經驗的表層上。然而，那並不是我們最富有人性的時候。正相反，實際上我們所有的人都在某些時候瞥見了表層經驗後面的某種意識。我們談論這種感受有很多方式。我們可以談論一種深層的意義，種種更高的目標、超自然者、在上之天、歷史後面的東西、末世的問題、表層之下的意義，等等。簡言之，我們相信有某些東西比我們的眼睛所見的東西更加接近實在；這才是「意義」這個詞的完整意義——把經驗材料與認識主體關聯起來。

隨着我們的成熟，我們越來越意識到事物的相互關聯性，最有意義的是其中還包含着事物與一切事物之本源和目標，即與終極實在之間的關聯性，不論對這終極實在作何理解。有些人最終達到了各種東方宗教傳統所謂的悟、覺或解脫，或者基督教有時所說的受激發的冥想狀態。

必須記往，耶穌亞生活於其中的那種文化，從不使用抽象的、哲學的思想概念和語言。正相反，古代閃族人的文化是用「圖畫－語言」來思考和說話的。因此，我們不能去尋找聖經經文裏所沒有的東西，就是說，不能去尋找追求哲學清晰性的努力。

1.對語言的哲學分析

除此之外，即使在訓練上更有哲學性的思想家在用可能是最精確的概念和術語說話，當他們談到終極實在之時，他們的語言也總是不敷應用的。因為人類的語言必然奠基於人類的經驗，而人類的經驗總是有限的——然而在

這裏，它卻試圖談論無限者。恰當性和準確性顯然是不可能的。

也許，最接近於可以讓人理解地談論終極者的方法，就是有意識地用托馬斯·阿奎那所謂類比的語言來談論。於是，如在某些時候，一個人可以說約翰和瑪麗都是人；在這裏「人」(person)這個詞是單義地使用的，即只有一個相同的意義。在對性別歧視語言的意識出現之前，人們可以說約翰是一個人(a man)瑪麗也是一個人(a man，意指有人性的存在物)，同時也可以說約翰是人而瑪麗不是人(a man，意指男人)；在這裏「人」這個詞是多義地使用的，即具有完全不同的意義。人們可以說上帝是人，意指上帝具有我們所知的那些人類的性質(如知與愛的能力)，但卻沒有任何人所受到的限制；在這裏，「人」(person)這個詞是類比地使用的，即神性的人與人性的人既不相互等同，又不完全不同，而是彼此相似或類比性的。

對於談論如此特別重要的東西來說這也許不是特別令人滿意的方式，但是，既然我們人有種種局限，這就可能是我們人所能做的最大限度。與此同時，我們也必須極其小心，不要陷於從字面上理解關於終極實在的陳述，那樣的話就會淪為**偶像**崇拜(即把偶像即形象誤認為它所象徵或指向的那個實在了)。

2.對終極實在的非人格性理解

對耶穌亞這個猶太人來說，終極實在不會簡單地是一種非人格的原則或力量。相反，終極實在乃是人，即能夠認識並能自由決定或自由地愛的實在。整個基督教，還有猶太教、伊斯蘭教和別的許多宗教都大致持有這種觀點，並且通常用有神論的詞語來指稱，這就是對一個人格上帝

的信念。

然而，在猶太－基督教傳統中，也有一條思路是從非人格性方面來談上帝的。首先，在聖經裏和聖傳中，都有各種不同的表示上帝的非人格性隱喻：如上帝是我拯救的磐石，是有力的堡壘，等等。然而，沒有一個人會認為這些隱喻意味着上帝眞的是一塊巖石或一座城堡；它們只是一種基本意義上的象徵，而且這些詞也是十分接近多義地使用的，儘管也是在一種擴展的意義上類比地使用。

儘管如此，還是有那麼一些基督徒，尤其是神秘主義者，他們同樣在一種基本上是類比的意義上運用非人格詞語來談論上帝。當一些人使用要麼很抽象要麼是負面的詞語時，情況尤其如此。例如，埃克哈特大師就說終極實在是Deitas(德文Gottheit[神性]，被誤導地直譯為英文"Godhead"，其實應作"Godhood")，是das Nichts即「無」，是Abgrund即「深淵」。後面兩個說法至少意味着，終極實在是如此徹底地無限的，以致於也是無從測度無窮深邃的。因此，神秘主義者之「道」常常被稱為一種Via negativa，即「否定法」。看來，這類說法出現在基督教神秘主義者之中，只是在進到最高之處或退到最深之處(取決於人們要使用哪一個方向上的形象來說)，而且表現為有限者遇到無限者的體驗之反思。概念和語言必然遠不敷用，而且只能蛻化為不連貫的否定詞。

基督教傳統中的這一部分，十分適合於東方的特別是佛教和某些形式的道教中可見到的對終極實在的否定式描述。就佛教而言，終極實在在大乘佛教中被說成是「空」、「無」。然而，對之進行考察即可明白，所謂空並不意味着純粹沒有存在，而是在一種遠為動態性的意義上理解的。所以禪宗大師阿部正雄說：

> 這「空」不是一種靜態的空的狀態，而是一種不斷地倒空包括自身在內的一切的動態的活動。它是無形式的無形式性，通過否定其自身的無形式性而從深處取得各種形式。正因為這個理由，「無形式的空」或「無邊際的開」在此就被視為終極的根基，這根基則用人格性的「神」和「主」(他們都是歷史上的宗教形象)來動態地啟明自身。[14]

也許，一個類比會有幫助——只要人們記得，它只是一個類比，因此在它不再有幫助時就不該採用了——Omnia analogia claudet。終極實在是「空」(Sunyata)，這意味着它「終極地」沒有任何特定的形式。因此，它也很像還在發電機裏的電力的能(希臘文是dynamis)；它還沒有任何特定的形式：既沒有(電燈裏的)光的形式，又沒有(加熱器裏)熱的形式，也沒有(火車裏的)推動力的形式。在發電機裏的尚未特殊化的電能，很像終極實在，因為它是特殊的作為光、熱、推動力的電的特殊的「存在」或形式之本源，但它本身又沒有任何「形式」乃是「無形式的空」或「無邊際的開」。

3.對終極實在的人格性理解

總之，基督徒可以接受談論終極實在的非人格性方式，但也不大可能放棄談論終極實在的人格性方式作為補充，這至少有兩個，也可能有三個原因：

---

14. 阿部正雄：〈宗教多元主義中的動態統一：一個從佛教觀點提出的建議〉，載於和哈桑啊斯卡里編的《宗教多樣性的體驗》，英國，1985，頁184。

一個原因是，從最初開始，它在基督教傳統中確定的地位就如此具有中心性和基本性，這可見於耶穌亞的話，猶太教的經文和耶穌亞之前的傳統中。

第二個原因是，充足理由律要求保留它。就是說，事物的存在必然有一種充足的理由。例如，假使發現了一個大彈坑，那就沒有人會滿足於這麼一種解釋：它是由一克炸藥的爆炸造成的；必須有大得多的數量或其爆炸當量，才能解釋這個彈坑的存在，或者為它提供一個「充足理由」。

現在事實上存在着能認識有愛心的存在物，即人；因此，必然有這種存在之「完善性」的根源，它可以成為充足理由，它意味着至少擁有人類認作「人性」的東西之完善性。因此，終極實在必然至少是人格性的，或者換個更好的說法，是超人格性的——但不是低於人格的，因此絕不僅僅是非人格的。

第三個原因是，絕大多數人類似乎在心理上都需要把終極實在感知為人格性的，並需要與人格性的終極實在相關聯。這在佛教裏十分明顯，佛教雖然在其原初的學說中着意避免說起神或上帝，但是幾乎在所有層次上，都有人格神(例如阿彌陀佛)或多個神或半神(例如菩薩)事實上被帶回到了佛教的實踐之中。有人爭辯說，這種需要不過是現時人類不成熟的徵象，隨着人類的成熟，這種需要就會消失。然而，絕大多數證據卻似乎指向了相反的方向。

例如，在一七八九年美利堅合衆國形成之初，那時入教與否成了完全自願的事情，有記載的教會成員數目下降到了只佔人口13%的眞正水平上。但到了二十世紀最後三十年，這個數字卻已上升到超過總人口三分之二，而且95%以上的人表達了對上帝的信仰——這恰恰發生在公共

教育大發展和普遍世俗化時期。所以，教育的增加和世俗化似乎並不造成宗教獻身和上帝信仰的必然減少；在眞正自由的社會裏，所發生的事情恰恰相反。

4.對終極實在的理解會造成區別

心中不忘在談及終極實在時語言運用方面必須謹慎，我在此要提出一項論證，說明一個人如何設想終極實在，會對他在世上如何行動產生深刻的影響。

正如前面所提到的，基督教，還有猶太教、伊斯蘭教和某些非閃族宗教，傾向於以不同於道教和佛教的方式來談論終極者。這種不同不僅是人格性概念的不同，而且是肯定性概念與否定性概念的不同。在西方，終極實在通常被說成是「存在」、「完滿」、Pleroma。[15]事實上，托馬斯．阿奎那給上帝下的「定義」是「持續的存在本身」，即Ipsum Esse Subsistens，或用亞里士多德的述語來說，是「純現實」，即Actus Purus。正如我們已經看到的，佛教傾向於把終極實在說成「空」、「無」，Sunyata(空)；用亞里士多德的述語來說，就是「純潛能」，即Potentia Pura。

然而，如果不把佛教的否定性述語理解成靜態的、純粹的存在之缺如，而是像佛教思想家們顯然所做的那樣，理解成動態的、一切存在之根源，那麼，我不需要把這兩套概念理解成相互矛盾的，而應理解成相互補充的，就像一個硬幣的兩面一樣了。它們是在談論同一個實在，只是從兩個不同的方向或角度來看而已。人們可以發現這樣一個由大量的佛教思想家和基督教思想家所表達的調和性立

15. 譯注：希臘文，「完滿」，「豐盛」之意，在諾斯替教中亦指包含萬物的神聖存在。

場。例如，孔漢思寫道：「在同基督教對絕對者的理解對比之下……在對「空」的所有這些解釋之後，人們難道不是也可以談論基督教與佛教的匯合嗎？」[16]

儘管如此，閃語系宗教與佛道二教在世界上發揮作用的方式之間還是有很大的差別，前者投入了非常大量的精力去改變這個世界，為了此世間人類生活的緣故採用了形形色色的不同方式：辦學校、醫院、孤兒院，搞各種社會工作計劃以及農業計劃等等。

與此形成對照的是，佛道二教在這類計劃上投入的精力相對來說很少。當然也有例外，而且佛教中也有慈悲的美德，大乘佛教中也有為幫助別人而工作的菩薩傳統。但是，倫理的觀念，尤其是社會倫理，在佛教中大致是欠發達的，而且在傳統上，菩薩是很少的個體，旨在獻身於幫助別人達到涅槃境界，而不是做甚麼事情來改變這個世界。開始把重點置於社會倫理方面的，主要是一些二十世紀從佛教中產生出來的「新宗教」，例如韓國的圓佛教和日本的立正佼成會之類。

一個人「在此世」該如何行動這方面的主要區別，很可能同如何設想如何談論終極實在是相關的。十分自然，關於「存在」的肯定性說法，比起關於「虛無」的否定性說法來，在心理上更加可能鼓勵採取行動。即使人們能夠調和這兩種不同的構想和談論方式，以致不必作出非此即彼的排他性選擇，一種說法還是更容易造成主動性，而另一種說法則容易造成被動性。我們不能忘記，人們如何構想和談論終極實在，這為個人和整個文化在其生活歷程中提供了終極的目標與動機。所以，關於終極實在，選擇甚

16. Hans Küng，《基督教與世界宗教》，Munich，1984，頁491以下。

麼樣的說法，確實是至關重要的選擇。

因此，關於對終極實在的理解和談論，耶穌亞的以及整個猶太教－基督教－穆斯林的方式，可以為未來的亞洲作出極其積極的貢獻。此外，它也可以同儒家和馬克思主義的比較入世的、實用的路向配合得很好。

5.對話：通向未來的關鍵

(a)耶穌亞對非猶太人的態度

通常人們不會想到耶穌亞同宗教之間對話的關係。一方面，據載他派遣十二門徒只是「往以色列家迷失的羊那裏去」(太10:6)。然而，據記載他也曾告訴他們，「應將福音告知各個民族」(太10:18)[17]，「福音必須傳給萬民」(可10:13)。而且，耶穌亞本人確曾進入過今日黎巴嫩的外邦人地帶。還有十分清楚的證據表明他對外邦人的開放態度：當一位羅馬軍官為幫助自己的僕人而找耶穌說話時，耶穌亞十分驚奇並且說：「這麼大的信心，就是在以色列中，我也沒有遇見過！」(太8:10)。當耶穌亞在推羅和西頓附近的異邦境內之時，一個迦南婦人懇求他幫助自己患病的女兒，他起初忽略了她，說他「奉差遣，不過是到以色列家迷失的羊那裏去。」但是那婦人以一種更加急燥無禮的態度堅持要求。耶穌亞顯然十分震驚，而且從這位異教婦女的話意識到自己狹隘的民族主義說法之不是，他隨即溫和起來並且聽從了她的請求。[18]

我們沒有更多的證據，主要是因為耶穌亞的生命，在其成人時代的初期即三十歲到三十三歲之間，就被殘忍地

17. 此處據Today's English Version。
18. 事見《馬太福音》第十五章。

斬斷縮短了。這是我們全部的證據，還應歸因於這一事實：他的門徒們顯然專心致志於傳揚他的「福音」，而並不特別感興趣於他對待其他宗教的態度。然而，我們還是可以從上述耶穌亞對外邦人的開放態度的證據(那時候並非所有的猶太教學派都對外邦人的價值持開放態度)，以及他的門徒幾乎立即進入外邦人的地區這個事實，引出一些可能的結論。所以，在耶穌亞及其門徒的態度中，十分明顯是有一種普世主義的性質。

假設耶穌亞能夠多活幾十年，他的這種態度會如何發展，假如他後來遇到一位深信佛教的人(有證據表明那時候近東地區已有佛教徒)，他的反應又會怎樣，對這類問題人們只能作一些冥想：如果我們在福音書中已得到片斷的證實的這種向其他宗教教徒學習的開放性的軌道能夠一直不偏離，那麼，這個世界就可能早已經得益於一種深刻的宗教對話了，而我們今天實際上才剛剛開始接近於這種對話。

(b)今日對話的意義和內涵

當今的模式轉換之中，最為顯著的因素之一，是基督教當中的大多數徹底背離了對待非基督徒的那種帝國主義的傾向於辯論的立場，而轉向了一種傾向於對話的立場。這一點在各個層面上都可以見到：學術的層面、基層的層面、體制的層面。例如，在體制層面，可見於不同的新教宗派制定的一系列正式文件，但最有影響的形式則是天主教會在第二次梵蒂岡大公會議(1962-1965)及其後發布的各種文件。

這次大公會議聲明：「天主教徒渴望着與一切善意的人們合作……天主教徒要同他們進行對話，要以理解和尊

重同他們接近。」[19]教皇保羅六世在其第一道通諭(1964)中寫道：「現在，對話是需要的……人類在今天，在這個時代所達到的成熟要求進行對話。」[20]一九六八年，梵蒂岡與非信仰者對話秘書處也寫道：「應當以勇氣和誠意，以最大的自由去開始進行教義上的對話」，接着又補充了這樣一些驚人的話：「教義討論(應該)在每一個地方承認眞理，即使那眞理摧毀一個人的觀點到了這種程度，使他不得不在理論和實踐上重新考慮自己的立場。」[21]

此處不宜重複我以前關於各宗教之間、各意識形態之間對話的那些思考[22]。然而，不妨回想一下這一點：宗教之間的對話，本質上是與屬於一種不同的宗教(或意識形態)的人進行的交談，其主要目的對我而言是要學習，而不是教導。這樣一種行動，意味着交談的雙方對於眞理都有一種我所謂的「非絕對化」理解。就是說，雙方都相信，自己對於實在——眞理的理解和描述是正確的，但總是有限的(在此意義上是「非絕對化的」)；因此，從那些以不同方式去感知實在的人身上，自己可以學到某些關於實在的東西。由此而來的結論是：如果關於實在我希望知道得更多(其實，每一個宗教徒以至每一個人以其天性都希望如此)，那麼，對話就不僅是允許的，而且是必需的。

作為通向對實在(包括終極實在)加深認識的一種更廣

19. 梵蒂岡第二次大公會議：《關於平信徒使徒職分的教令》，第14條。
20. 教皇保羅六世的通諭Ecclesiam suam(1964)，第79節。
21. Humanae personae dignitatem，1968年8月28日，載於弗蘭納雷編輯的《梵蒂岡第二次大公會議》(1975)，頁1007、1010。
22. 例如，可以參見我的妻子Arlene A. Swidler和我於一九六四年創辦並由我編輯的《普世研究雜誌》(*Journal of Ecumenical Studies*)；L. Swidler、John Cobb Jr.、P. Knitter和M. Hellwig合著的《死亡還是對話？從獨白的時代到對話的時代》(1990)；L. Swidler，《絕對者之後：宗教思考之對話性未來》，明尼阿波利斯，1990。

關的未來之關鍵，對話已成為一種遍布基督教界的見解，並通過基督教而進入了世界上所有的宗教與意識形態。它正在創造性地改造着基督教，在將來會還更深刻地改造基督教。當代基督教提供給第三個千年的亞洲的，正是這把通向永不休止的創造性未來的鑰匙——對話，以及基督教的永遠充滿生命力並賦予生命力的源泉——耶穌亞。